

PER UN BUON USO DI DIRITTO E DIRITTI

1. Premessa. – 2. Corpi. – 3. Sessualità.

1. Premessa

Se, come e quando utilizzare diritto e diritti nelle lotte per guadagnare (maggiore) libertà e ridurre contemporaneamente discriminazioni e disuguaglianze è questione centrale per molti soggetti politici, e lo è sempre stata. Il femminismo ha dibattuto molto e si è spesso diviso su di essa (*cfr.*, per l'Italia, tra le altre, T. Pitch, 1998; 2004; 2006; M. L. Boccia, 2002; M. R. Marella, 2008). Qui la riprenderò, discutendo di corpi e sessualità.

2. Corpi

A proposito dei corpi, voglio sollevare soltanto due punti: il problema dell'uguaglianza tra uomini e donne, e il problema della cosiddetta sicurezza, il quale è collegato sia ai corpi che alla modalità di definizione e percezione del corpo femminile.

Primo punto: per via del potenziale di fertilità dei loro corpi, alle donne non è riconosciuto l'*habeas corpus* nella stessa misura e allo stesso modo in cui è riconosciuto agli uomini. Da sempre, il corpo delle donne è soggetto ad una disciplina, giuridica e sociale, più stringente e costrittiva che non quello degli uomini. Ciò ha tutta una serie di conseguenze limitative della libertà femminile e, dunque, tali da impedire un'uguaglianza rispettosa della differenza sessuale. È stato infatti più volte argomentato dal femminismo giuridico e politico come l'evento storico dell'attribuzione di diritti fondamentali agli individui segni allo stesso tempo la relegazione delle donne al privato-domestico e la legittimazione della loro sottomissione agli uomini, non in quanto padri, ma in quanto mariti (C. Pateman, 1999; S. Okin Moller, 1999).

Né la progressiva estensione dei diritti stessi a tutta la popolazione di uno stesso Stato-nazione, e la loro moltiplicazione e specificazione, avrebbero davvero corretto questa situazione, poiché, si è detto, è la concezione del soggetto standard dei diritti – neutro, autonomo, privo di vincoli preesistenti, connotato soltanto dalla capacità di ragione – che si oppone di fatto alla loro concreta utilizzazione da parte di chi, come le donne, si discosta da questo standard stesso.

La concezione di un soggetto siffatto è costruita storicamente sull'esperienza di maschi bianchi adulti e, soprattutto, proprietari del loro corpo (il

riferimento a John Locke, secondo cui i contraenti del patto sociale che dà luogo allo Stato e alla società civile sono titolari di libertà e proprietà, intesa questa *in primis* come proprietà del proprio corpo, è obbligato), un corpo chiuso e completo in sé, ciò che esclude in primo luogo le donne, il cui corpo, per via della sua strutturale apertura alla relazione, le destina al comando e alla disciplina altrui. Le donne, insomma, non sono concepite come soggetti, individui, a pieno titolo: il loro corpo, in ragione del suo potenziale di fertilità, è oggetto di normazione aggiuntiva ancora oggi, come è facile dimostrare leggendo per esempio sia la legislazione sull'interruzione volontaria di gravidanza, sia, ancora di più, quella relativa alla procreazione medicalmente assistita (*cf.* M. L. Boccia, G. Zuffa, 1998).

Insomma, la differenza sessuale espressa dal potenziale di fertilità femminile è interpretata come deficit di ragione e responsabilità, dunque ostativa al pieno riconoscimento delle donne come soggetti in quanto donne.

Il movimento politico delle donne, in Italia, ha più volte espresso diffidenza nei confronti di una lotta volta soltanto o soprattutto ad ottenere nuovi diritti, in particolare per ciò che riguarda la libertà di decidere a proposito del proprio potenziale di fertilità. La gravidanza, infatti, mostra bene, come ha spiegato molto tempo fa E. Wolgast (1991), la difficoltà dei diritti di normare l'interdipendenza, di cui la gravidanza è forse l'esempio tipico, giacché delineano una scena antagonista in cui uno ha tutto il potere e l'altro nessuno. Non a caso, benché le donne non abbiano rivendicato il "diritto di abortire", è attraverso questo linguaggio che, dopo la legalizzazione dell'interruzione volontaria di gravidanza, si è costruito un immaginario che vede il corpo della donna come un mero contenitore e scinde la relazione tra donna ed embrione, tra una mente potenzialmente cattiva (la donna) e una cellula fecondata ormai assurta a soggetto di diritti autonomo, in quanto vittima potenziale.

Al di là delle conseguenze perverse che l'argomentare attraverso il linguaggio dei diritti ha avuto per la concezione della gravidanza, mi pare che questo esempio sia paradigmatico non solo per indicare la difficoltà dei diritti di disciplinare l'interdipendenza, ma più in generale per segnalare come il soggetto standard dei diritti si costruisca sul dualismo mente-corpo, ossia su una mente vista come proprietaria del corpo che abita. Azzardo una ipotesi: non è che questa costruzione, coeva alla creazione dello Stato-nazione, sia appunto coerente con essa, laddove lo Stato-nazione sia visto come un "corpo" retto dalla ragione – il diritto, lo Stato (gli uomini)? Soprattutto più tardi, in epoca romantica, quando la nazione è concepita come "popolo", questa costruzione si regge con evidenza sulla sottomissione delle donne, che incarnano insieme la tradizione e il futuro della tradizione stessa.

E questo mi porta direttamente alla questione della sicurezza oggi. La quale si avvale spesso dell'evocazione del pericolo per le "nostre" donne da parte di migranti sessualmente rapaci e scuri di pelle. "Donne", qui, vuol dire appunto il loro corpo, depositario di tradizione e futuro, cardine della "nazione", del popolo, della "comunità" (laddove è noto che la violenza contro le donne, *in primis* quella sessuale, è piuttosto esercitata all'interno della sfera domestica, amicale, lavorativa, e, naturalmente, da italiani). L'erosione dello Stato-nazione, per via dei processi di globalizzazione e delle migrazioni, conduce alla ricerca e all'invenzione di "comunità" legate da tradizioni e da un passato condiviso o, più spesso, ricostruito come tale. Ogni comunità, così come ogni nazione o popolo, si costruisce escludendo chi non è come "noi": e sono ancora i corpi, in questo caso degli "altri", che vengono presi come indicatori di chi non è "noi". Corpi intesi come un mix inestricabile di natura e cultura, dove la cultura viene letta come determinata dalla natura e anzi esplicitamente razzializzata. I e le migranti hanno in questo senso ancora corpi pesanti, da cui sembra che non si possano liberare: mentre "noi" riduciamo i nostri corpi a pura materia dominabile a piacimento o li facciamo svanire nella virtualità della rete informatica, gli stranieri (e le donne tutte) sono visti come dominati dai loro corpi, e dunque pericolosi, minacciosi, contagiosi per l'ordine sociale, la cultura autoctona, la civiltà (T. Pitch, 2006).

I diritti spettano a chi è sovrano sul proprio corpo, libero da vincoli, o capace di liberarsene: e spettano, dunque, a chi non è una donna e non è straniero: al di là delle dichiarazioni universali dei diritti, i diritti davvero usufruibili sono ancora quelli dei "cittadini", coloro i quali formano la nazione: non a caso, vi sono molti studiosi che ritengono che bisogna prima costruire la nazione europea, magari con l'evocazione delle radici giudaicocristiane, e solo poi sarà possibile dotarsi di costituzione. Io non sono d'accordo, anche perché, storicamente, non è certo andata così, e ritengo invece che una costituzione sia essa stessa in grado di costruire uno spazio politico agibile da chi, aderendo ai suoi principi, e indipendentemente dal colore della pelle, dalla provenienza sociale e culturale, si trova ad abitarvi. Ma queste obiezioni sono indicative di un problema reale: ossia che finora solo lo Stato-nazione è stato in grado di tutelare davvero i diritti dei suoi cittadini (molto meno delle sue cittadine, come ho detto). E lo ha fatto escludendo: lo *status* di cittadinanza include in tanto in quanto esclude. Le dichiarazioni dei diritti possono bensì produrre lotte e conflitti affinché i diritti stessi siano effettivamente riconosciuti e applicati, e ciò certamente accade ed è accaduto: oggi tuttavia, e la situazione italiana è da questo punto di vista tra le peggiori, sull'esclusione di chi non è "noi", rafforzata da campagne securitarie, si fonda la legittimazione di governi e l'identità di comunità inventate.

3. Sessualità

La tesi che vorrei argomentare e discutere è questa: per un verso alcuni diritti sono necessari per il libero esercizio della sessualità. Tuttavia, per un altro verso, i diritti mettono a rischio la sessualità stessa. È una tesi che si può trovare enunciata, sia pure non esplicitamente, in alcuni testi di Judith Butler (*cfr.* ad esempio J. Butler, 2006), e che io cercherò qui di argomentare.

Dovrei naturalmente definire che cosa intendo con sessualità. È un'impresa difficile, e io mi limiterò a far riferimento al senso comune, sottolineando tuttavia due aspetti che mi sembrano fondamentali: la sessualità attiene alla personalità di ciascuno e si esprime attraverso relazioni, sia reali che immaginarie e, oggi, anche virtuali.

I diritti fondamentali, nella Costituzione italiana, tutelano la personalità di ognuno in quanto tale e nel contesto di relazioni in cui essa si sviluppa. Altri articoli, però, escludono chi non è eterosessuale dalla protezione riservata alla famiglia, definita, con un ossimoro, società naturale fondata sul matrimonio, il quale, a sua volta, è possibile soltanto per una coppia eterosessuale. Altre leggi, se non la Costituzione, impediscono di adottare bambini se non si è una coppia eterosessuale. In altri paesi, l'esercizio della sessualità tra persone dello stesso sesso è ancora legalmente punita. Né vi sono leggi o diritti che assicurino l'uguaglianza a chi non è, e non vuole essere, incasellato in uno dei due generi: per chi voglia cambiare, anche legalmente, la propria identità di genere, per esempio, è necessario operarsi, ossia adeguare in qualche modo la propria biologia al genere scelto.

Che rapporto c'è tra genere, sesso e sessualità? Il termine "genere", come è noto, viene introdotto nel linguaggio dei saperi e nel linguaggio comune dal femminismo degli anni Settanta, per designare come le società e le culture abbiano diviso l'umanità in due grandi gruppi, uomini e donne. In questa prima accezione, genere significa la costruzione sociale che si impone e plasma il sesso, inteso questo come un mero sostrato biologico: donne (e uomini) non si nasce, si diventa, diceva Simone de Beauvoir. La sessualità è, secondo questa lettura, parimenti costruita in modo da corrispondere al genere assegnato, di modo che l'unica accettabile e "normale" è la sua versione eterosessuale.

Nel senso comune, ancora oggi, e in alcune posizioni religiose, sesso e genere sono invece la stessa cosa, ossia è il sesso che produce il genere, quelle caratteristiche psicologiche e sociali in cui il sesso di ciascuno si manifesterebbe, e, naturalmente, l'unica sessualità "normale" è quella "naturale", cioè l'eterosessualità. In questo tipo di concezioni, natura e norma coincidono: ciò che è "naturale" è "normale", e ciò che è "normale" deve altresì essere privilegiato e supportato da norme, sociali e giuridiche (ne

ritroviamo un esempio nella norma costituzionale già citata a proposito della famiglia).

Normalità e naturalità sono concezioni storiche, sociali, culturali, che hanno sempre prodotto discriminazioni e ghettizzazioni. Inoltre, normale e naturale non si equivalgono, non hanno lo stesso senso: norma può significare sia prescrizione che constatazione di regolarità. La natura non prescrive: in essa, al massimo, si possono rintracciare regolarità. E bisogna poi ricordare che comunemente ci si rifà alla natura sia come regola cui rifarsi sia come qualcosa da sconfiggere. Ciò che è ascrivibile alla natura non è per ciò sempre ritenuto normale in società: morire di fame, o di una banale influenza, non è (più) ritenuto normale nel senso comune di questa parola (e si può argomentare che non sia mai stato ritenuto normale). È certo possibile definire “normale” una qualche regolarità statistica, ma, di nuovo, questo non ha a che vedere con la natura. La pressione a conformarsi alla normalità dominante è fonte di disuguaglianze oltre che di sofferenze.

La distinzione femminista (degli anni Settanta) sesso-genere, laddove il “sesso” rappresenterebbe la biologia (la natura) e il genere la società e la cultura, riprende la tradizionale dicotomia natura-cultura, scegliendo, in questo caso, di ritenere la cultura condizionante la natura. Ora, se è certamente vero che la natura, la biologia, sono aspetti determinanti della nostra vita, è però altrettanto vero che noi li cogliamo sempre dopo, quando sono inevitabilmente già cultura: noi vediamo, comprendiamo, spieghiamo attraverso il linguaggio. Così che sesso e genere non sono scindibili, perché ciò che noi definiamo sesso è già qualcosa di culturalmente interpretato (J. Butler, 1996).

Il genere è un’istituzione sociale, e come tutte le istituzioni sociali ha aspetti cognitivi e normativi (O. De Leonardis, 2001), nonché, come appunto tutte le istituzioni sociali, è invisibile e viene data per scontata, ovvia, “naturale”, quando funziona al meglio. Questa istituzione organizza l’umanità in due grandi gruppi, maschi e femmine, attribuendo a ciascuno dei due gruppi caratteristiche diverse. Queste caratteristiche mutano nel tempo e nello spazio: ciò che ritroviamo un po’ dappertutto nella storia e nelle diverse culture è l’assegnazione di un primato alle caratteristiche attribuite al maschile, tale da giustificare una gerarchia per cui il maschile è sovraordinato al femminile. La sessualità è anch’essa sottoposta alle norme dell’istituzione genere, le quali non solo (di solito) prescrivono l’eterosessualità, ma anche le modalità del suo esercizio. L’insieme di queste norme è perlopiù vissuto come “naturale”, ciò che non significa, come si sa, che esse non producano effetti di costrizione anche molto pesanti. Inoltre, come dicevo, l’istituzione ha importanti risvolti cognitivi, attraverso i quali noi spieghiamo e comprendiamo non solo come dobbiamo essere, ma come effettivamente siamo.

Per questo la seconda ondata femminista ha avuto inizio cominciando dalla decostruzione di ciò che si “sa” sulle donne, compreso, anzi capitale, di ciò che ciascuna donna sa di sé. Ma, per far questo, l’istituzione genere ha dovuto essere “vista”, e io credo che la promessa, nonché l’attuazione di alcuni diritti (quello all’istruzione per esempio), siano stati fondamentali per questa visibilità. La decostruzione ha investito insieme, e da subito, anche la normatività del genere, sia quella sociale e culturale che quella giuridica. Ciò ha aperto la contestazione del genere, e dunque della sessualità da esso implicata, ad altri soggetti.

Nel contesto degli anni Settanta la sessualità, grazie anche alla pillola contraccettiva, viene esaltata come gioiosa espressione della personalità, come momento importante della relazione. Oggi, al contrario, della sessualità si sospetta: se ne parla a proposito della violenza e delle molestie sessuali, degli abusi sui bambini, del contagio dell’AIDS o di altre malattie veneree. La sessualità, insomma, è pericolosa, il suo esercizio deve essere prudente e limitato ad adulti consenzienti. Prudenza e limiti sono affidati al diritto: la legge contro la violenza sessuale del 1996 è una legge che, benché ufficialmente voluta per tutelare la libertà sessuale delle donne, in realtà è piuttosto una norma che tende a disciplinare la sessualità in quanto tale e, come dicevo, a porre paletti al suo esercizio. Proliferano nelle aziende codici di condotta contro le molestie sessuali, con l’intento di proteggere dai ricatti sessuali, ma in realtà con l’effetto di sterilizzare i luoghi di lavoro e le relazioni che vi si intrecciano.

Nel contempo, acquisiscono forza e legittimità i movimenti di gay, lesbiche, transessuali e trans gender, che chiedono diritti specifici nonché l’estensione di diritti riconosciuti agli eterosessuali.

Le campagne dei movimenti femministi contro la violenza sessuale hanno avuto obiettivi diversi e in parte contraddittori tra loro. In generale, ossia per quanto riguarda più o meno tutti i movimenti femministi dell’Occidente, l’obiettivo era quello di ribaltare l’ottica corrente, secondo la quale chi subiva violenza era complice se non addirittura colpevole della violenza stessa. Altri obiettivi comuni, legati al primo, erano una conduzione del processo per stupro rispettosa della vittima, il riconoscimento della gravità del reato di stupro, la concreta possibilità che esso venisse perseguito anche quando commesso dal partner o da un amico, conoscente ecc.

In Italia a questi obiettivi si aggiungono, nella proposta di legge di iniziativa popolare presentata da una parte del movimento femminista, lo spostamento del reato dai delitti contro la morale pubblica ai delitti contro la persona, la riunione in un’unica fattispecie dei reati di violenza carnale e libidine violenta, la procedibilità d’ufficio invece che a querela di parte, la possibilità di costituzione di parte civile di movimenti e associazioni, nonché

la cancellazione di fattispecie ormai obsolete, come il ratto a fini di libidine. La proposta suscitò molte polemiche all'interno del femminismo italiano, all'inizio soprattutto perché molte contestavano la decisione di "scrivere una legge", ciò che significava prendersi la responsabilità di produrre norme sul "corpo delle donne". Poi i contrasti si spostarono sulla questione della procedibilità, che molte volevano restasse a querela di parte, in modo da rispettare la volontà delle donne di denunciare o meno.

La legge approvata nel 1996 ha poco a che vedere con le intenzioni delle prime proponenti, confermando così i dubbi di chi l'aveva osteggiata fin dall'inizio. Nel corso degli anni e delle legislature, infatti, si sovrappongono all'obiettivo principe della proposta di legge popolare, ossia l'affermazione e la tutela della piena libertà sessuale delle donne, altri motivi. In primo luogo, l'idea che la sessualità sia pericolosa in quanto tale, e quindi vada rigorosamente limitata ad adulti consenzienti. La legge, infatti, si connota piuttosto per la tutela dei minori *dalla* sessualità, che non per la tutela della libertà sessuale delle donne. Ma la stessa questione del consenso, malamente risolta dalla legge, viene dibattuta in modo tale da presentare l'unica sessualità veramente libera da violenza come una sessualità mite, tenera, del tutto priva di elementi di aggressività. Ciò implica una normazione sociale e culturale dell'esercizio della sessualità non meno costrittiva, e, di fondo, moralistica, di quella sottesa alla concezione tradizionale. Il problema del consenso, inoltre, irrisolvibile sul piano giuridico, almeno nella maniera voluta da molte donne, trasforma la relazione sessuale in una interazione pienamente razionale, di tipo contrattuale, che se non ha effetti giuridici ha però effetti sociali e culturali. I quali si dispiegano nei codici adottati in molti luoghi di lavoro per contrastare il grave problema delle molestie sessuali, anch'esso sollevato dalle donne, spesso vittime di ricatti e maltrattamenti con pesanti conseguenze sia sul piano della carriera lavorativa che sul piano psicologico. E, tuttavia, questa minuta codificazione ha (anche) l'effetto di ribadire la pericolosità della sessualità in quanto tale (oltre che, di fatto, difendere piuttosto gli uomini da potenziali accuse che le donne da potenziali ricatti). In paesi dove la spinta in questo senso è stata più forte, per esempio gli USA, un bambino di sei anni è stato espulso da scuola per aver dato un bacio ad una coetanea senza prima averle chiesto il consenso. La sessualità così normata, ha sostenuto tempo fa una giornalista americana, assomiglia da vicino a quella vigente in epoca vittoriana. Con un altro effetto: quello di costruire le donne come sempre potenziali vittime non solo di una sessualità maschile violenta, ma dell'eterosessualità in sé. Di nuovo, dunque, ci ritroviamo dipinte come pudiche e ritrose fanciulle, preda delle voglie maschili. Una costruzione assai lontana dalla rivendicazione femminista di una sessualità femminile libera e potente.

È stato l'uso del diritto, dei diritti a produrre questi effetti indesiderati? O, magari, l'uso di uno strumento difficile e complesso come il diritto *penale*?

Prima di cercare di rispondere a queste domande, analizziamo un'altra campagna, del resto in più di un modo collegata alla prima, tesa a difendere i bambini dagli abusi sessuali. Qui, la questione dovrebbe essere assai meno controversa, perché affermare i diritti dei minori a non essere sfruttati sessualmente è cosa condivisa universalmente. Però, e lo si è visto con la legge contro la violenza sessuale del 1996, non solo questa campagna ha avuto riflessi negativi rispetto alla tutela della libertà sessuale delle donne adulte, ma ha prodotto altri effetti controversi. In primo luogo, una rigida limitazione della stessa libertà sessuale, non diciamo dei bambini e bambine, ma degli e delle adolescenti. Inoltre, la diffusione di un clima di sospetto nei confronti di qualsiasi tipo di affettività dimostrata da un adulto verso un bambino. Infine, l'uso spesso strumentale dell'accusa di abusi nella lotta tra ex partner per l'affidamento dei figli. L'idea della pericolosità intrinseca della sessualità non poteva che uscirne rafforzata. In un film recente, *Perdona e dimentica* di Todd Solondz, un bambino dice che un compagno di scuola sostiene che «i pedofili sono come i terroristi»: nell'immaginario diffuso, pedofilia e terrorismo sono il male assoluto, per quanto, o forse perché, pedofilia e terrorismo siano difficili da definire e il loro significato cambi a seconda di chi usa questi termini e per quale ragione li usa. La pedofilia sembra incarnare oggi tutto il male e il pericolo del sesso, tutto il rimosso, tutto ciò che non si può più, apertamente, odiare e temere: non è certo un caso che i «pedofili» individuati come tali siano soprattutto gli uomini che abusano dei bimbi (maschi, perlopiù), laddove non mancano uomini che rivendicano con orgoglio le loro prime esperienze sessuali con donne adulte. Sotto l'orrore per la «pedofilia» si profila ancora, in larga misura, l'ombra dell'orrore per l'omosessualità maschile.

Insomma, l'immaginario sociale sulla sessualità oggi sembra non contemplare più niente tra la castità e l'osceno. Anche se, o forse proprio perché (è la tesi di M. Jacub, 2010), quasi tutto, del sesso, è oggi legittimamente visibile, dispiegato in pubblico.

Nel contesto delle varie rivendicazioni di riconoscimento della propria identità, un posto importante è occupato dalle lotte di gay, lesbiche, transessuali e trans gender per ottenere nuovi diritti e cancellare vecchie discriminazioni. In questione qui sono sia il genere che la sessualità in esso implicata. Gay e lesbiche chiedono leggi esplicite contro la violenza omofoba – anche qui, con l'uso del diritto penale – ma soprattutto, in questa fase, il diritto al matrimonio e all'adozione. A mio parere, sulla base del principio di uguaglianza ex art. 3 della Costituzione, l'esclusione dal matrimonio e dall'adozione di gay e lesbiche è illegittima.

Ma, anche in questo caso, si può notare che l'uguaglianza dovuta è chiesta mediante una vera e propria normalizzazione, che investe sia l'identità che l'esercizio della sessualità. Per quanto riguarda l'identità, avviene qui ciò che accade per tutte le altre richieste di riconoscimento identitario, ossia la riduzione di sé a una dimensione univoca, in questo caso alla propria preferenza sessuale. L'esercizio della sessualità, d'altro canto, è ricondotto dentro i confini disegnati dall'eterosessualità: la coppia monogamica. Ne viene, paradossalmente, una conferma della concezione tradizionale apparentemente sfidata, nonché, come per l'eterosessualità, una insistita contrattualizzazione della relazione sessuale.

Scelta, consenso, dunque razionalità e trasparenza, sono richieste e dovute per ridurre il pericolo della sessualità. Ma che cosa resta della sessualità stessa quando venga così delimitata? Non credo che sia necessario sposare le tesi di Freud; è esperienza comune, infatti, che sessualità e, quanto a questo, affettività non siano sottese (necessariamente) da razionalità e trasparenza e che l'impegno relazionale che implicano, e che certo richiede almeno responsabilità, non sia di tipo contrattuale.

Il contratto presume non solo razionalità e trasparenza, ma anche la parità dei contraenti, non importa quanto fittizia nella realtà. Nella relazione affettiva e sessuale si crea invece un'interdipendenza non leggibile né trattabile (sempre) con la logica contrattuale o scioglibile in un rapporto tra chi ha tutto il potere e chi non ce l'ha. E la logica contrattuale è quella implicata nel discorso dei diritti, i quali sono nati appunto per garantire tutela ai più deboli in una relazione: al costo, tuttavia, di scioglierla in una relazione antagonistica, tra chi ha potere e chi non ce l'ha. Elizabeth Wolgast (1991), dicevo prima, ha mostrato come non tutte le relazioni sopportino questo scioglimento: quelle tra genitori e figli, per esempio, o, paradigmaticamente, quella tra una donna incinta e l'embrione o feto.

Le richieste di gay e lesbiche di matrimonio e adozione, si è detto, rafforzano la "normalità" della relazione sessuale di coppia. In tal modo, ovviamente, finiscono per escludere dalla normalità tutti gli altri tipi di relazione sessuale, e tutti e tutte quelle che ne praticano di differenti.

E non scalzano la divisione binaria maschi-femmine propria dell'istituzione genere.

Questa divisione, però, si rivela pesantemente costringitiva per coloro i quali non si sentono di appartenere né ai maschi né alle femmine: ciò non riguarda tanto l'universo della transessualità, dove chi passa dall'uno all'altro genere di solito accentua le caratteristiche supposte essere tipiche del genere cui aspira, ma chi si sente intersessuale. Sappiamo che spesso questo accade quando, alla nascita, si attribuisce un genere sulla base dell'interpretazione di una conformazione genitale ambigua, o quando si impone

un genere a chi nasce ermafrodito. Qui, davvero, l'imposizione del genere può rivelarsi catastrofica. In questo caso, le richieste degli intersessuali di riconoscimento della loro condizione e la rivendicazione di non essere ricondotti obbligatoriamente ad un genere (magari attraverso la chirurgia o le cure ormonali) non è soltanto legittima, ma va nella direzione della decostruzione della dicotomia maschio-femmina e può rivelarsi dunque liberatoria per tutti e tutte. Tuttavia, anche qui l'uso del diritto e dei diritti, certo necessario, rischia, come ogni volta che si intraprendono politiche identitarie, non tanto di decostruire il genere, ma di affiancarne ai due fin qui previsti un altro: ogni identità di per sé esclude tanto quanto include, ed include disciplinando, imponendo nuove norme.

Quanto alla transessualità, non entro nel dibattito attorno ai potenziali effetti catastrofici, sul piano psichico oltre che su quello fisico, degli interventi chirurgici e ormonali: mi limito a notare come, in Italia, il mutamento anagrafico sia possibile soltanto quando la biologia sembri supportarlo. Questo non solo, come è ovvio, rafforza l'idea che sia il sesso biologico a determinare il genere, nonché la divisione rigidamente binaria del genere stesso, ma richiede appunto interventi assai pesanti sul proprio corpo.

La sessualità, dunque, ha bisogno di diritti e diritto: per difendersi dalla violenza, per potersi esprimere senza discriminazioni, per svolgersi come aspetto importante della propria personalità. Al tempo stesso, il diritto, operando con la logica legittimo/illegittimo, disciplina e limita; i diritti, a loro volta, irrigidiscono l'identità e contrattualizzano la relazione.

Il ricorso al diritto penale è poi particolarmente problematico. Il movimento delle donne, in Italia, vi si era rivolto soprattutto con intenti di principio e per produrre effetti culturali, ossia esso pensava di poter utilizzare impunemente il suo forte potenziale simbolico: la ricostruzione delle donne come "persone", l'affermazione della loro libertà sessuale, il riconoscimento pieno della propria soggettività politica. Ma per far questo ha dovuto di fatto dettare norme non tanto sulla violenza ma sulla sessualità (ciò che per esempio non aveva voluto fare al tempo della discussione sulla legalizzazione dell'interruzione volontaria di gravidanza), ricostruire le donne come vittime e, nel corso degli anni, accettare gli inevitabili compromessi con chi aveva più a cuore la limitazione dell'esercizio della sessualità che non la libertà sessuale delle donne.

Il diritto penale ha un impatto simbolico potente, che è difficile confinare entro il quadro delle proprie intenzioni. E in ogni caso non si può certo evitare ciò che è proprio del diritto penale stesso: una semplificazione della scena relazionale, dove c'è un attore (il colpevole) e una vittima. Per quanto necessaria, questa semplificazione, specialmente quando insistita e ripetuta attraverso i media, oscura la complessità della relazione sessuale

e ha in effetti impedito che sulla sessualità stessa continuasse a riflettere il femminismo.

Non per caso, le campagne contro la violenza sessuale hanno poi dato luogo alle campagne contro le molestie sessuali nei luoghi di lavoro e studio. Anche qui, l'obiettivo di mettere in luce un problema vero e pesante ha finito per tradursi in una sorta di tentativo di sterilizzazione di questi luoghi, il quale tentativo, tra l'altro, come già dicevo, si pone assai più a difesa degli uomini che non delle donne.

La proliferazione dell'autoassunzione dello statuto di vittima per legittimare la propria *voice*, inoltre, è un altro degli effetti di questo ricorso al diritto penale che ha avuto conseguenze perverse.

Lo statuto di vittima semplifica la condizione di chi lo assume e la riduce a quella di destinataria passiva e innocente di un atto singolo e puntuale, nascondendo così il complesso di relazioni e il contesto sociale in cui l'atto stesso si colloca, e da cui, spesso, trae significato. E poi, questo ha condotto alla generalizzazione ed estensione dell'attributo di vittima, rendendo quest'ultima, come ha argomentato da ultimo J. Simon (2008), il paradigma odierno del (buon) cittadino, nonché il fulcro di politiche pubbliche sottese dal tema della paura e dell'insicurezza.

Sembrerebbe allora che amore e diritto non possano andare insieme, per dirla con il senso comune. E in parte è proprio così, se non fosse che ciò che viene chiamato amore è spesso violenza e sopraffazione. Del diritto, dunque, non si può fare a meno, neanche del diritto penale. Ma, soprattutto quest'ultimo va usato con prudenza, evitando per esempio di farvi ricorso per il suo potenziale simbolico e sapendo bene che diritto e diritti sono strumenti, non fini in sé, e non sostituiscono la politica.

Un discorso a parte va fatto proprio per i diritti, al centro di questa manifestazione.

Ho espresso perplessità sulle politiche tese ad ottenere nuovi diritti in tema di sesso, genere e sessualità, per due ragioni: perché diventano politiche identitarie, e così riduttive rispetto alla complessità del soggetto richiedente, e perché i diritti hanno difficoltà a regolare l'interdipendenza. C'è anche una terza ragione: la moltiplicazione delle richieste di diritti vanifica la forza dei diritti stessi, piegandoli a tutti gli usi, almeno linguistici, molti dei quali addirittura in contrasto con il loro *ethos*.

Meglio allora, e assai più produttivo politicamente, credo, far ricorso ai diritti fondamentali già esistenti: ad esempio, il principio di uguaglianza per il riconoscimento delle coppie di fatto; il diritto alla salute per il riconoscimento del genere scelto senza necessità di ricorso alla chirurgia; l'*habeas corpus* per riconoscere alle donne la piena responsabilità sul proprio potenziale di fertilità.

Sempre ricordando che anche i diritti, come il diritto, sono mezzi e non fini, e hanno bisogno di politica, sia per essere riconosciuti, sia per essere attuati, sia, infine, per contrastare le loro eventuali conseguenze perverse o inattese.

Ciò dunque, credo, di cui si ha bisogno è di un diritto modesto, che difenda uguaglianza ed equità, presupposti indispensabili della libertà personale; e di *politica*, intesa questa nel senso di partecipazione consapevole e attiva alla definizione di ciò che deve essere comune e di come deve essere gestito, volta alla rimozione delle disuguaglianze culturali, sociali ed economiche e alla continua destrutturazione della normalità data.

Riferimenti bibliografici

- BOCCIA Maria Luisa (2002), *La differenza politica*, il Saggiatore, Milano.
BOCCIA Maria Luisa, ZUFFA Grazia (1998), *L'eclisse della madre*, Pratiche, Milano.
BUTLER Judith (1996), *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano.
BUTLER Judith (2006), *La disfatta del genere*, Meltemi, Roma.
DE LEONARDIS Ota (2001), *Le istituzioni*, Carocci, Roma.
JACUB Marcela (2010), *Dal buco della serratura*, Dedalo, Bari.
MARELLA Maria Rosaria (2008), *Le donne*, in NIVARRA Luca, a cura di, *Gli anni settanta del diritto privato*, Giuffrè, Milano.
OKIN MOLLER Susan (1999), *Le donne e la giustizia*, Dedalo, Bari.
PATEMAN Carole (1999), *Il contratto sessuale*, Carocci, Roma.
PITCH Tamar (1998), *Un diritto per due*, il Saggiatore, Milano.
PITCH Tamar (2004), *Diritti fondamentali: disuguaglianze sociali, differenze culturali, differenza sessuale*, Giappichelli, Torino.
PITCH Tamar (2006), *La società della prevenzione*, Carocci, Roma.
SIMON Jonathan (2008), *Il governo della paura*, Raffaello Cortina, Milano.
WOLGAST Elizabeth (1991), *La grammatica della giustizia*, Editori Riuniti, Roma.